

O tempo encantado ou as astúcias dos *homens lentos* – Um “hipócrita” diálogo com Michel de Certeau

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148934)

2179-0892.ra.2018.148934

Laurent Vidal

🏠 Universidade de La Rochelle | La Rochelle, França

✉ lvidal@univ-lr.fr

RESUMO

Este texto dedica-se ao “murmúrio das sociedades”, ou seja, à dimensão ordinária da vida dos heróis anônimos das sociedades industriais. Assumindo a postura da *braconagem* com a obra do Michel de Certeau, seguimos, em primeiro lugar, o uso crítico da metáfora sugerida por Milton Santos para falar dos pobres – os *homens lentos* – desdobrando um diálogo com a obra do sociólogo Jean Duvignaud. Este fez da observação das atitudes anômicas uma maneira de observar a *linguagem perdida* de uma sociedade. Após ter mostrado como a dominação da velocidade na era industrial (“a idade mecânica”) torna a lentidão uma forma de estigma dos dominados, ilustramos as astúcias dos *homens lentos* para tornar a lentidão um elemento de resistência (diminuição do ritmo de trabalho), quando não de reexistência (a partir das práticas musicais e da dança).

PALAVRAS-CHAVE

Homens lentos,
trabalho industrial,
vida cotidiana,
ritmos, resistência,
cidades portuárias,
criação musical

THE ENCHANTED TIME OR THE RUSES OF SLOW MEN – A “HYPOCRITICAL” DIALOGUE WITH MICHEL DE CERTEAU

ABSTRACT

This article concerns the “whisper of societies”, that is the ordinary of days of the anonymous heroes of industrials societies. By assuming the posture of “braconnage” with the work of Michel de Certeau, we suggest at first the critical use of the metaphor proposed by Milton Santos in order to speak of the poor in modernity (the “slow men”) before creating a dialog with the work of sociologist Jean Duvignaud. Duvignaud suggests the observation of anomic situations as a way of observing the lost language of a society. After showing the ways in which the control of speed in the industrial era (also called “mechanical age”) turned slowness into a stigma associated to dominated groups, we present the ruses by which slow men make of slowness an element of resistance (slowing down the pace of work, going on strike...) or re-existence (in music and dances).

KEYWORDS

Slow Men, Industrial Work, Daily Life, Rhythms, Resistance, Port Cities, Musical Creations

Pretendo assumir, nesta reflexão, o papel do “hipócrita leitor” a quem Baudelaire dedicou as *Flores do mal*. O “hipócrita leitor” é aquele que não lê segundo as intenções do autor, mas em função de sua própria sensibilidade, trazendo assim interpretações inesperadas. Na Grécia, de onde a palavra é originária, o hipócrita é aquele que avança mascarado, o ator, homem das malícias e astúcias. Essas últimas noções remetem diretamente ao pensamento de Michel de Certeau, com o qual este texto estabelece um diálogo. No entanto, sendo um simples leitor de sua obra, minha intenção é adotar em relação a ela a postura da *braconagem*¹.

Ambiciono assim discorrer sobre o famoso “murmúrio das sociedades” (Certeau, [1980] 2002: 11), a vida ordinária dos heróis anônimos das sociedades industriais, cujas ações são raramente documentadas (em si)². Para atingir essa camada ordinária da vida, Certeau sugere prestar atenção às astúcias, espertezas e outras táticas que os homens ordinários mobilizam para “fazer uma bricolagem” entre elementos da cultura dominante e aspectos das várias culturas dominadas.

Se esta pesquisa é livremente inspirada nas hipóteses de Michel de Certeau, é preciso também assinalar a influência do sociólogo Jean Duvignaud, que coordenou, alguns anos antes da edição de *A invenção do cotidiano* ([1980] 2002), um dossiê da revista *Cause Commune*, sobre o tema “La Ruse”, que poderíamos traduzir por “A astúcia” (1977a). Ampliando as perspectivas pioneiras do livro de Jean-Pierre Vernant e Marcel Détienne (*Les Ruses de l'intelligence: La Mètis chez les Grecs*, publicado em 1974)³, Duvignaud se interrogava: “Mas a vida cotidiana não seria feita de astúcias? Será que estes desvios [*détournements*] não caracterizariam tanto a vida comum quanto o ritual? A astúcia investe no possível, no virtual, no ainda não cumprido. Suscita o acaso ou simplesmente uma forma de liberdade

1 Uma precisão sobre o termo braconagem: ele não existe na tradução para o português do primeiro volume de *A invenção do cotidiano* (parte XII, “Ler: uma operação de caça”, que se converteu depois em “Ler: uma braconagem”). Foi em 2005 que a palavra surgiu como um neologismo, proposto por Simon Harel a partir do verbo *braconner*, oriundo do universo da caça, ao qual recorre Certeau.

2 Em 1948, Siegfried Giedon publicava *Mechanization Takes Command*. O subtítulo indicava a orientação da pesquisa: *A Contribution to Anonymous History*. O autor intentava assim descrever “[the] anonymous history of our period, tracing our mode of life as affected by mechanization – its impact on our dwellings, our food, our furniture” ([1948] 1970: 2). Chamava atenção para a maneira como os detalhes, insignificantes em si mesmos, podiam ser reveladores: “the details of anonymous history can be made to reveal the guiding trends of a period” ([1948] 1970: 4).

num mundo sobredeterminado. Cumprimento de um desejo pelo qual não se tem ainda a ideia” (Duvignaud, 1977a: 8-9). A preocupação com as astúcias dos sujeitos anônimos fazia eco a um interesse pelas situações anômicas, às quais Jean Duvignaud consagrou um livro em 1973, *L'Anomie*. Nesta obra, voltada para a observação da variedade de comportamentos sociais em contexto de mutação social, ele definia a anomia como uma subversão e antecipação sobre o ainda não vivido, retomando aqui uma definição que o filósofo alemão Ernst Bloch dava à noção de utopia. Extraíndo esse fenômeno do (simples) universo psiquiátrico, Duvignaud considerava que a observação das atitudes anômicas permitia observar a *linguagem perdida* de uma sociedade.

Jean Duvignaud e Michel de Certeau se conheciam⁴. Quando publicou *A escrita da história* (1975), Certeau mandou-lhe um exemplar com a seguinte dedicatória: “Para Jean Duvignaud, essa alteração do discurso didático”. A busca do que Certeau chamava de “alteração” era um ponto comum entre suas leituras das sociedades. Sobretudo, o fato de ambos terem, ao mesmo tempo e a partir de percursos pessoais e intelectuais diferentes, escrito e pesquisado as astúcias e espertezas na vida cotidiana, mostra a maneira como, nessa década 1970, o clima intelectual (*umwelt*) era propício a uma reflexão sobre as artes de fazer dos que não se enquadravam nos moldes da cultura dominante⁵.

EM BUSCA DOS HOMENS LENTOS NA IDADE MECÂNICA

Apoiado no emprego de algumas categorias analíticas e hipóteses surgidas deste diálogo inesperado, descrevo aqui a maneira como criações culturais originais nasceram das astúcias e esperteza dos homens ordinários nos portos das Américas entre o final do século XIX e o início do XX.

Integrando os circuitos comerciais e migratórios internacionais, as cidades portuárias são alvo de grandes transformações no final do século XIX. Inseridas, pelo menos parcialmente, na “idade mecânica” (Carlyle, [1829] 1872), em que novas tecnologias (como o vapor ou o cronômetro) impõem um ritmo novo ao trabalho (o da velocidade), elas são marcadas pela presença dos “burgueses conquistadores” (Morazé, 1957), que ordenam tais mudanças, e das classes populares, formadas por uma maioria de deslocados (negros livres e imigrantes europeus).

Além do papel de coordenação da nova economia, as principais cidades-portos das Américas pretenderam ditar também os códigos de uma nova ordem cultural. Assim, as palavras, gestos e práticas que não se adequavam ao modelo dominante da modernidade capitalista foram sistematicamente denunciados e os grupos sociais que seriam seus depositários privilegiados foram estigmatizados, quando não castigados pela polícia. Como designar, neste novo universo cultural da modernidade industrial, em que a velocidade se torna um instru-

3 A esse respeito, podemos assinalar o livro publicado em 1998 pelo poeta e ensaísta Lewis Hyde e recentemente publicado no Brasil ([1998] 2017).

4 Há outro paralelo a assinalar no percurso destes dois intelectuais: a importância do Brasil na evolução de suas obras. Michel de Certeau conta que, “tateando” por entre suas observações de algumas manifestações da religião popular no Brasil, deu-se conta que as narrações de milagres criavam um espaço outro, abrindo o leque dos possíveis, que coexistia com o espaço da experiência cotidiana sem ilusão (Certeau, 1975: 34). De seu lado, Jean Duvignaud confessa que foi nos terreiros e candomblés do Brasil que mediu a importância desses momentos que não podem ser conceitualizados, pois escapam ao discurso social, e que o discurso escrito não pode reduzir a diversidade da experiência coletiva (Duvignaud, 1977b: 57).

5 De maneira mais geral, sobre o interesse da época pelo que o escritor Georges Perec, aluno de Jean Duvignaud e codiretor da revista *Cause Commune*, descreveu como o “infraordinário” no cotidiano, ver os trabalhos de Schilling (2006 e 2009).

mento de dominação do mundo, os que “nunca souberam domar o vapor nem a eletricidade” (Césaire, [1930] 1994)? Seria possível chamá-los de “homens ordinários”, como Michel de Certeau, mas prefiro um adjetivo mais adequado à situação e ao momento. Por isso, sugiro utilizar aqui um qualificativo proposto por Milton Santos (1994): *homens lentos*⁶. Em uma intuição, apoiada na releitura crítica na noção sartriana de “prático-inerte”, Milton Santos concluía que “se pobres, os homens comuns, os homens ‘lentos’ acabam por ser mais velozes na descoberta do mundo (...), inseridos num processo contraditório e criativo” (1994: 80).

Mesmo não sendo objetivo deste artigo, é importante insistir no fato de que o adjetivo “lento” nem sempre carrega conotações negativas. Na ausência de um estudo genealógico mostrando como o termo se tornou uma qualidade social desqualificadora, formulo a hipótese que uma sismografia das mudanças no uso deste adjetivo permitiria identificar dois momentos distintos. Um primeiro pico estaria situado entre o século XVI e o início do XVII, quando a variedade de sentidos se reduz e tende para um único, desprestigiante, não mais atribuído às coisas ou à natureza, mas apenas aos homens de outra cultura (a experiência americana da descoberta do Outro, descrito como preguiçoso, jogando aqui um papel central). O segundo pico viria no século XIX, quando se precisa e se estende um uso pejorativo, voltado desta vez para uma categoria social particular (os operários em particular e os pobres em geral).

Assim, os que qualificamos de *lentos*, não são *lentos* porque não saberiam, em função das circunstâncias, acelerar seus ritmos e manter uma cadência rápida, mas porque são dominados pela velocidade de um ritmo mecânico, como Carlitos nos *Tempos modernos*. *Lentos*, afinal, pois suas práticas contestam a “arquitetura temporal da sociedade industrial” (Pomian, 1984: VIII), em cujo centro se situa o tempo homogêneo e dominador do cronômetro, que ambiciona polarizar e organizar, em torno das únicas exigências da produção e dos intercâmbios, o conjunto das atividades do corpo social.

A *lentidão* desses homens é frequentemente denunciada pelos novos donos do mundo: “preguiçosos!”, “vadios!”, “vagabundos!”, “guerra à preguiça!”, afirmará Taylor em 1911⁷, fazendo da exigência de uma cadência elevada de trabalho a chave da organização científica do trabalho industrial⁸. O vocabulário utilizado tece uma teia de palavras excludentes, que acaba circunscrevendo os mais frágeis em uma forma de infâmia social (Foucault, 1977; Todeschini, [2007] 2015). Como seu comportamento não se adequa às novas normas, eles são suspeitos de não pertencer à sociedade, a tal ponto que alguns acabam duvidando se pertenceriam mesmo à humanidade. Esse contágio das palavras de exclusão é coroado pela implementação de um arcabouço jurídico que serve de mecanismo legal de fragilização social: luta contra a vadiagem, o mau comportamento na rua, os jogos de azar.

6 “Se velocidade é força, o pobre, quase imóvel na grande cidade seria o fraco, enquanto os ricos empanturrados e as gordas classes médias seriam os fortes. Creio, porém, que na cidade, na grande cidade atual, tudo se dá ao contrário. A força é dos “lentos”, e não dos que detêm a velocidade.” (Santos, 1994: 80).

7 Ver também Benjamin ([1938] 1990: 81).

8 “The greater part of the systematic soldiering, however, is done by the men with the deliberate object of keeping their employers ignorant of how fast work can be done”, escreve Taylor, que recorre a vários sinônimos: “underworking”, “slow working”, “hanging it around”, “to take it easy”, “lazy”, “slow”, “easy gait”, “to lag behind” ([1911] 1998: 3-7).

No entanto, longe de ser a simples tradução de uma dominação, a *lentidão*, que podemos definir como a aspiração a outro ritmo, pode também se tornar uma esperteza e, em algumas circunstâncias, um poderoso meio de resistência.

PERTURBAR O RITMO DO TRABALHO: A LENTIDÃO COMO “ARTE DE FAZER”

A prática que consiste em diminuir a cadência do trabalho já havia sido observada nas plantações das Américas desde o século XVIII: na quase impossibilidade de uma revolta, os escravos recorriam à *lentidão* na execução dos gestos como um ato de resistência. Stanley Stein descreve, por exemplo, a maneira como, nas fazendas de café do Vale do Paraíba, os escravos se informavam da chegada do senhor ou do capataz para acelerarem o ritmo. Uma vez sozinhos, podiam de novo diminuir a cadência. Além disso, Stein evoca a “aquiescência meramente verbal às ordens do senhor” (1960: 196) como forma sutil de desobediência. Situações similares foram atestadas na América do Norte por Walsh (1995).

Nas Américas do século XIX, são sobretudo as cidades portuárias que oferecem um campo privilegiado para entender a capacidade dos *homens lentos* de perturbar os ritmos elevados do trabalho – fosse para lutar contra novas regras, fosse para conseguir vantagens. Desta maneira, muitos dos conflitos podem ser interpretados como disputas de ritmos, respondendo à imposição da alta velocidade como ritmo dominante nos transportes e intercâmbios. A experiência de outros ritmos parece, assim, capaz de perturbar a marcha racional da burguesia para o progresso (Rimbaud proclamava, ironicamente, que “a humanidade calçava o imenso menino progresso” – *Album Zutique*).

A questão da sabotagem, nesta perspectiva, poderia ser considerada uma tentativa deliberada de quebrar o ritmo do trabalho, das máquinas. Essa palavra, de origem francesa, emerge a partir da revolução industrial com duas interpretações: jogar os tamancos (sapatos de madeira) na máquina para impedi-la de funcionar; e “fazer [algo] rapidamente e mal” (Rey, 2005: 477). No contexto das Américas atlânticas, tal forma de sabotagem podia significar destruição voluntária do produto do trabalho, roubo ou destruição das ferramentas (Certeau evoca justamente a “*perruque*”⁹ como prática de dissimulação). É possível também que o termo esteja associado ao ato desleixado de caminhar ruidosamente, arrastando as solas dos tamancos no chão – no século XIX, a multiplicação dos códigos de posturas das grandes cidades servia notadamente para controlar os comportamentos nos espaços públicos. Essas maneiras de agir desajeitadamente no espaço urbano, sobretudo por parte dos escravos e dos africanos livres, podem ser entendidas como meios políticos de inscrição em um espaço vigiado e em via de normalização, a partir do uso do corpo.

Prolongando essas lutas, que poderíamos qualificar de rítmicas no campo do

⁹ A tradução dessa expressão é complicada – uma aproximação possível seria o termo “sucata”.

trabalho, podemos citar a greve, já que esta consiste em ruptura total do ritmo pela paralisação. Do sul ao norte do continente, a partir dos meados do século XIX, cada cidade portuária experimentou greves ou movimentos de luta contra os regulamentos que controlavam drasticamente o comércio de rua e o estabelecimento dos preços de venda. A modernização das cidades e de suas sociedades necessitava esconder o máximo possível essas atividades, mantendo-as longe dos centros. O historiador João José Reis (1993) pesquisou a greve negra de Salvador, em 1857, surgida de ações da municipalidade no sentido de controlar o trabalho dos escravos e negros livres na cidade, uma maneira de disciplinar a presença dos negros no espaço público. Essa greve, finalmente vitoriosa, corresponde ao momento em que os comerciantes substituíram os fazendeiros nos órgãos representativos municipais. Um dos objetivos da elite comerciante de Salvador, eleita para os principais cargos daquela capital, era controlar o ritmo de trabalho na cidade, adequá-lo às imposições do capitalismo nascente. Para os *homens lentos*, a ruptura total do trabalho foi um ato de resistência.

Estes poucos exemplos mostram que, para entendermos as práticas sociais dos *homens lentos*, é preciso desenvolver um olhar atento às “intensidades fracas” (Veyne, 1996)¹⁰ e às “transformações silenciosas” (Jullien, 2009) que nascem das contestações veladas ao ritmo dominante.

10 Ver também, a esse respeito, Arlette Farge (2003: 59-61). Sobre os “atores fracos”, ver Bessin e Roulleau Berger (2002: 3-11).

NO ORDINÁRIO DOS DIAS, “O CAIS DO PORTO, ARQUIVO DO SABER”

O aspecto ordinário dos dias oferece, de modo semelhante, um cenário ideal para observarmos o uso subversivo das rupturas de ritmos pelos *homens lentos*. Neste caso, não me detenho exatamente sobre uma forma de resistência, mas parto em uma busca, mesmo confusa, de reexistência. Basearei minha reflexão sobre o caso dos portos do Rio de Janeiro e de New Orleans, imensos empórios e polos magnéticos de vastas correntes migratórias da virada do século XIX para o XX. Nestes portos, as atividades de manutenção fornecem a maior parte dos empregos para os *homens lentos*.

Em New Orleans, na *Levee* (nome dado ao porto fluvial), nesse momento trabalhavam os *roustabouts*, estivadores encarregados do transporte do algodão, do açúcar e tabaco. Eram negros, na grande maioria, vindos das plantações do sul, em busca de emprego. Outros deslocados, da Europa dessa vez, igualmente pobres, completavam o universo dos *roustabouts*. Podemos considerar que o perfil dos trabalhadores da zona portuária do Rio de Janeiro apresentava características similares, composto de 60% de negros e de pouco mais de 20% de imigrantes europeus. A estes trabalhadores do porto, deve-se acrescentar uma população flutuante de ambulantes e organizadores de loterias clandestinas (bicheiros), que tentavam viver das migalhas do dinheiro dos estivadores.

Tal reservatório de mão de obra podia ser mobilizado em função das necessidades, já que os trabalhadores eram recrutados para cumprir uma determinada tarefa. No Rio de Janeiro, os estivadores eram dispostos ao longo de uma parede. Quando chegavam os recrutadores, eles levantavam a mão, aguardando serem escolhidos. Disso decorre a estranha sensação de alternância, entre uma cadência elevada, durante a execução das tarefas, e tempos mortos, ocupados junto à parede, aguardando por uma nova chamada. Sentados ou deitados, eles matabam o tempo como podiam, conversando, brincando, bebendo ou cantando. Em New Orleans, os que vinham das plantações cantavam *work-songs*; os provenientes das cidades de cultura protestante cantavam *gospels*; aqueles oriundos do Caribe cantavam *habaneras* cubanas ou cantos religiosos *voodoo* (Haiti). A *Levee* era, assim, um lugar de encontro, onde ritmos de trabalho e ritmos musicais se entrelaçavam (Hersch, 2007). Observamos um cenário semelhante no caso do porto do Rio, no qual a polícia atuava para impor as novas normas da sociedade industrial e para lutar contra tudo o que podia simbolizar o arcaísmo nesta idade da modernidade triunfante. Assim, mais de 60% das prisões na zona portuária do Rio de Janeiro, na primeira década do século XX, diziam respeito a crimes por vadiagem ou bebida, mas também por desordem e jogos (Arantes, 2009). O sociólogo Pierre Bourdieu explica, a esse respeito, que os jogos que especulam com o acaso¹¹ permitem “livrar-se do tempo anulado de uma vida sem justificação” (1997: 320). Desta maneira, essa mão de obra, tão necessária quanto perigosa, era controlada, corpo e alma. Colocada em situação de espera pelas necessidades da economia, era percebida como a negação da modernidade.

Se o “cais do porto” é um “arquivo do saber” (segundo o poeta Aniceto Menezes), ele nos confronta com o desafio de contar o aspecto ordinário dos dias dos *homens lentos*. Seria ilusório ficarmos simplesmente na observação das diversas maneiras como foram rejeitados, como se fossem meras vítimas de uma luta contra o arcaísmo, cada dia mais presos nas malhas finas da rede que a modernidade industrial pretendia estender a toda a sociedade. Contando com o que podemos chamar de “espertezas”, algo que Michel de Certeau descreveu como uma “arte de fazer”, os homens ordinários conseguiam rasgar algumas partes desta rede, inventando espaços provisórios de liberdade. Não pretendiam contestar frontalmente os novos valores, mas se apropriavam do novo universo cultural de modo a desviarem os usos e os sentidos de seus códigos¹².

Não raro, alguns estivadores, escapando da polícia, se refugiavam nas casas de *zungu*, moradia popular negra, esconderijos nos quais eram vendidas refeições baratas, e que terminaram por constituir espaços de invenção de práticas culturais originais, para onde “convergiavam silenciosamente os pretos em busca de amigos, festa, deuses, esperanças” (Farias et al., 2006: 36). Eles se reuniam também nas casas de culto afro-brasileiro, situadas no bairro que circundava a zona portuária,

¹¹ Sobre o assunto, ver Benatte (2002); sobre o jogo do bicho, Chazkel (2011).

¹² Aqui, encontramos também Jean Duvignaud — o sociólogo da anomia e da abertura ao possível, leitor da filosofia alemã: Kant e as finalidades sem fins; Hermann Broch e a utopia como antecipação do ser sobre o ainda não vivido. Definindo a esperteza como uma antecipação da experiência, ele remete à questão da utopia (Duvignaud, 1977a: 15).

denominado de Pequena África após a instalação de ex-escravos em busca de melhores condições de vida. Os arquivos judiciais fornecem várias ilustrações desta situação, como o exemplo de Antônio Mina ou Antônio África, preso dez vezes entre 1907 e 1910, na maior parte delas por vadiagem, ou por feitiçaria, principalmente quando seu laço com uma casa religiosa era denunciado (Arantes, 2009). Nas casas religiosas, os trabalhadores em situação de espera se agrupavam na sala do fundo ou no quintal, de modo a não atrapalhar os cultos. Enquanto discutiam, evocando o cotidiano da repressão ou as dificuldades para encontrar um trabalho, o som dos tambores (*atabaques*) chamando os deuses se espalhava pela casa. Com a ajuda do álcool, alguns desses homens em estado de espera improvisavam ritmos com tudo aquilo que podiam encontrar (pratos, talheres, caixas de madeira...), compondo diálogos que aos poucos tomavam a forma de uma poesia popular. A presença da polícia é, aliás, uma constante nas primeiras palavras que ganham registro, a exemplo do samba *Pelo telefone*, gravado em 1916, mas composto anos antes, durante esses encontros nas casas religiosas africanas: “O chefe da polícia/ Pelo telefone/ Mandou avisar/ Que na Carioca/ Tem uma roleta/ Para se jogar”; ou ainda *Batuque na cozinha*: “Batuque na cozinha/ Sinhá não quer/ Por causa do batuque/ Eu queimei meu pé”. Os tempos de espera, que se confundem com o tédio, encontram-se traduzidos também por ritmos e palavras mais melancólicas, que testemunham um desejo de alhures por parte dessas pessoas deslocadas. Assim, Antônio Maggio, autor do *ragtime I Got the Blues* (canção de 1908 na qual a expressão *blues* é pela primeira vez mencionada em partitura), contou ter ouvido um velho negro tocar guitarra no porto de New Orleans e repetir de maneira lancinante três notas. Quando perguntou o que aquilo significava, o velho teria simplesmente respondido: “*I got the blues*” (Lief, 2012: 35).

O TEMPO ENCANTADO DOS GOOD TIME PEOPLE

Existiam outros refúgios para os *homens lentos*. Enquanto o espaço (especialmente o portuário) era controlado e normalizado, o tempo podia oferecer escapes. À noite, em New Orleans, os bares populares (*honky tonks*) eram frequentados tanto pela burguesia, que queria meter-se com o povo, quanto pelos *roustabouts*. Como explica Louis Armstrong, “cada canto do meu bairro possuía um *honky tonk*. Tinha Spano’s, Kid Brown’s, Matranga’s. Nestes *honky tonks*, a primeira sala servia de salão, e no fundo havia duas outras. Uma era sala de jogos, a outra, sala de baile” (Shapiro e Hentoff, 1966: 4-5). A música que simbolizava o tempo dos bares populares era o *ragtime*, contração de *ragged* e *time* (*ragged* significando desordenado). Essa expressão remete à experiência de um tempo fragmentado. Poderíamos, no caso do Rio de Janeiro, considerar que o “miudinho”, que consiste em manter o corpo rígido durante a dança, dando passos rápidos e pequenos

com os pés, representa uma tradução dessa relação singular com o tempo: enquanto a sociedade circundante fazia da alta velocidade e das cadências elevadas do trabalho uma norma, os *homens lentos* inventavam respostas inesperadas. No Brasil, as danças negras populares foram frequentemente marcadas pelo uso da *ginga*. Mesmo sabendo que esses “movimentos dissolutos” dos corpos negros, e notadamente “as rotações e contorções e suas ancas” impressionaram os viajantes europeus desde o início do século XIX¹³, não podemos deixar de interpretar essas contorções como uma astúcia para denunciar a busca da linha reta e rápida por parte dos donos da nova economia¹⁴. Esta seria, assim, uma maneira de conquistarem o seu lugar no espaço.

De modo semelhante, vários músicos de New Orleans explicavam que, após meia-noite, quando a pequena burguesia deixava os *honky tonks*, o tipo de música mudava. Uma música mais lasciva era tocada, que permitia dançar colado ao parceiro, ao exemplo da dança *Hooch-ma-Cooch*, dança da barriga, cujo nome é derivado de *Cooch Hooch*, “secreções vaginais”. Essas músicas eram então qualificadas de “*stink music*” (música que fede), “*dirty music*” (música suja) ou ainda “*funky*” (igualmente significando “que fede” na gíria afro-americana) (Hersch, 2007).

No Rio de Janeiro, era sobretudo nos *criolés*, tipos de bailes populares, que essas danças eram realizadas. O maxixe permitia aproximar os corpos femininos e masculinos, as pernas dos homens às pernas das mulheres, ou os umbigos que se tocavam. Um dos passos consiste em colocar as nádegas da mulher entre as pernas do homem sacudindo-as freneticamente. Não é a intenção de provocar a moral que importa aqui, mas fundamentalmente observar a reação a uma forma de mutação antropológica induzida pela disseminação da cultura moderna: a desvalorização dos sentidos de proximidade (gosto, toque) em relação aos sentidos de distância (visão, audição), considerados como mais nobres, pois remeteriam a uma visão mais objetiva do mundo. De um lado, o mundo da inteligência, de outro, o do corpo e da sensibilidade (Crary, [1994] 2016; Hall, [1983] 1992). É justamente pelos seus corpos entrelaçados que os *homens lentos* respondiam às injunções da modernidade.

Em New Orleans, os que frequentavam os *honky tonks* nessas horas avançadas eram chamados de *good time people* (Hersch, 2007), o “povo do bom tempo”. Após meia-noite, escapando dos constrangimentos do mundo, um outro tempo se abria para os *homens lentos*, um tempo ao qual desejavam atribuir uma qualidade específica, como se fosse um “tempo encantado”, para reutilizar a expressão de Gilberto Freyre (1963). Fruto de uma experiência não linear, a maioria das músicas tocadas durante essas situações eram marcadas pelo uso da sincopa, que valoriza os tempos normalmente considerados secundários. Assim, numa marcha militar os tempos 1 e 3 servem aos soldados para avançar o pé: simbolizam também a obediência. A arte da sincopa pode ser lida como uma maneira de libertação des-

13 Por exemplo, Spix e Martius ([1823] 1981: 180).

14 Já em meados do século XVIII, Laurence Sterne escreve: “This *right line*, – the path-way for Christians to walk in!” (1762, vol.VI, cap.40: 155).

se rigor de modo a transformar, metaforicamente, os tempos fracos em tempos fortes, trazendo-os das margens para o centro (Sodré, [1979] 1998). A analogia da situação dos *homens lentos* nas sociedades do Rio de Janeiro e de New Orleans é clara: excluídos, marginalizados, eles se valiam do uso sutil da sincopa para contrariar a temporalidade nova que pretendia dominá-los, corpo e alma¹⁵.

* * *

Essas músicas receberam mais tarde os nomes de samba e de jazz. Seus músicos tentaram desenvolvê-las como profissão, mas, no momento da experiência, elas abrem-se como possibilidades de viver outra relação com o tempo – não mais um tempo que domina, mas um tempo que liberta. Não por acaso nascem nos portos atores e testemunhos desses conflitos de ritmos e temporalidades. Pois a música é uma arte do tempo, uma arte de fazer com o tempo, dando-lhe corpo de alguma maneira. Para esses homens do entre, do intervalo, que são os *homens lentos*, a música não serve apenas para traduzir emoções. Articulando a temporalidade moderna e os ritmos de vida mais tradicionais, associada à dança e aos cantos, a música traduz uma aspiração difusa de abrir um lugar próprio, em meio a um espaço urbano que os marginaliza. As letras de suas canções, por sua vez, são portadoras de uma palavra popular sobre o curso do tempo e as mudanças destes grandes centros populacionais.

Em vários portos das Américas negras e imigrantes, banhadas pelas águas do Oceano Atlântico o do Mar do Caribe, podemos encontrar ainda hoje rastros das astúcias e invenções dos *homens lentos*: assim é o caso do tango em Buenos Aires, da rumba em Havana, ou ainda da cúmbia em Cartagena. Nessas cidades, ainda há testemunhas vivas dessas buscas de reexistência, que marcaram a dimensão ordinária do cotidiano de seus homens no final do século XIX.

Por fim, fica uma pergunta: além das singularidades regionais, não seria possível pensar o surgimento conjunto de uma nova linguagem rítmica e corporal como tradução da aspiração a uma vida nova?¹⁶ Deste ponto de vista, essas astúcias e espertezas (“táticas”, nos termos de Michel de Certeau) às quais recorreram os *homens lentos* nos portos atlânticos das Américas, e que se traduziram em criações culturais originais, poderiam ter contribuído para um processo de *contemporaneização* das culturas populares das Américas. Uma “contemporaneidade” (Baucom, 2005) que não resultaria de uma imposição de cima para baixo (a exemplo das normas da sociedade industrial), mas que seria fruto de um processo de invenção, ao rés do chão, do qual participaram processos de bricolagem, reutilização e transformação de códigos culturais, corporais e rítmicos, oriundos de vários horizontes socioculturais. Com essa hipótese, pretendo ir além da evidência do uso de táticas para resistir ou reexistir numa situação

15 Sobre os atores “fracos”, e remetendo à “polemologia do fraco” (Certeau, [1980] 2002: 63), ver Payet et al. (2008) e Latouche et al. (2004).

16 Jean Duvignaud, em *L'Anomie*, anota que “o aparecimento de uma linguagem nova deveria levar à emergência de uma vida nova” (1973: 15).

de dominação e mostrar como, em certas situações e contextos, um imaginário de ruptura consegue impor-se como um modelo cultural mais abrangente.

Nem Michel de Certeau, nem Jean Duvignaud pesquisaram a questão, mas reconheço que sem eles, jamais teria prestado atenção a esses pequenos fatos verdadeiros¹⁷, que não provam muita coisa, mas transmitem uma energia. Nunca teria conseguido entender o quanto, citando o poeta Kenneth White, “é nos lugares pobres, onde aparentemente nada acontece, que poderia acontecer de vez em quando o essencial” (2014: 43).

17 Reconheço que entrei mais tarde na obra do Richard Hoggart ([1957] 1970), que evoca “as leituras oblíquas” das classes populares.

Laurent Vidal é professor da Universidade de La Rochelle, diretor do Centre de Recherches en Histoire Internationale et Atlantique (CRHIA), professor convidado da Universidade Federal de Goiás (2000) e da UFRJ (2008 e 2017). Autor, entre outros, de *Mazagão: La Ville qui traverse l’Atlantique* (2005, trad. bras., 2008), *Les Larmes de Rio* (2008, trad. bras., 2012) e co-organizador, entre outros, de *La Ville au Brésil - XVIIIe-XXe siècles* (2008) e *Les Français au Brésil* (2011).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Erica Bastos

- 2009 “Negros do porto. Trabalho, cultura e repressão policial no Rio de Janeiro, 1900-1910”. In AZEVEDO, Alcienne et al. (org.). *Trabalhadores na cidade; cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas, Editora da Unicamp

BAUCOM, Ian

- 2005 *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*. Durham, Duke University Press.

BENATTE, Antonio Paulo

- 2002 *Os jogos que especulam com o acaso: contribuição a uma história do “jogo de azar” no Brasil moderno (1890-1950)*. Campinas, tese de doutorado, Unicamp.

BENJAMIN, Walter

- [1938] 1990 “Le Paris du second Empire chez Baudelaire”. In _____. *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l’apogée du capitalisme*. Paris, Payot

BESSIN, Marc e ROULLEAU BERGER, Laurence

2002 “Les Armes du faible sont-elles de faibles armes?”.

L'homme et la société, n. 143-144: 3-11.

BOURDIEU, Pierre

1997 *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil.

CARLYLE, Thomas

[1829] 1872 “*Signs of the Time*” *Critical and Miscellaneous*

Essays. Nova York, Scribner, Welford & Co.

CÉSAIRE, Aimé

[1930] 1994 “Cahiers d’un retour au pays natal”. In

_____. *La Poésie*. Paris, Seuil, p.40.

CRARY, Jonathan

[1994] 2016 *Techniques de l’observateur. Vision et modernité*

au XIXe siècle. Paris, Éditions Dehors.

CHAZKEL, Amy

2011 *Laws of Chance: Brazil’s Clandestine Lottery and the Making*

of Urban Public Life. Durham, Duke University Press.

CERTEAU, Michel de

1973 *L’Absent de l’histoire*. Tours, Éditeur Mame.

1975 *L’Écriture de l’histoire*. Paris, Gallimard.

[1980] 2002 *L’Invention du quotidien, 1/ Arts de faire*.

Paris, Gallimard/ Folio Essais.

DÉTIENNE, Marcel e VERNANT, Jean-Pierre

1974 *Les Ruses de l’intelligence: La Métis chez les Grecs*. Paris, Flammarion.

DUVIGNAUD, Jean

1973 *L’Anomie, hérésie et subversion*. Paris, Anthropos.

1977a “La Ruse”. *Cause Commune*, Paris, UGE, 10/18.

1977b *Le Don du rien. Essai d’anthropolgie de la fête*. Paris, Stock.

FARGE, Arlette

2003 *Le Bracelet de parchemin. L’écrit sur soi au XVIIIe siècle*. Paris, Bayard.

FARIAS, Juliana Barreto et al.

2006 *Cidades Negras. Africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo, Editora Alameda

FOUCAULT, Michel

1977 “La Vie des hommes infâmes”. *Les Cahiers du Chemin*, 29 janvier 1977.
Republicado em *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, III, pp.237-253.

FREYRE, Gilberto

1963 “On the Iberian concept of time”. *The American Scholar*, v. 32, n. 3: 415-430.

GIEDON, Siegfried

[1948] 1970 *Mechanization Takes Command. A Contribution to Anonymous History*. Nova York, Oxford University Press.

HALL, Edward T.

[1983] 1992 *La Danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*. Paris, Seuil.

HAREL, Simon

2005 “Braconagem: um novo modo de apropriação do lugar?”. *Interfaces Brasil/Canada*, Rio Grande, n. 5: 211-230. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/viewFile/6511/4593>.

HERSCH, Charles B.

2007 *Subversive Sounds: Race and the Birth of Jazz in New Orleans*. Chicago, University of Chicago Press

HOGGART, Richard

[1957] 1970 *La Culture du pauvre*. Paris, Éditions de Minuit.

HYDE, Lewis

[1998] 2017 *A astúcia cria o mundo. Trickster: trapaça, mito e arte*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

JULLIEN, François

2009 *Les Transformations silencieuses*. Paris, Grasset.

LATOUCHE, Serge et al. (orgs.)

2004 *Les Raisons de la ruse. Une Perspective anthropologique et psychanalytique*. Paris, Editions La Découverte.

LIEF, Shane

2012 “Antonio Maggio anarchist blues”. *The Jazz Archivist*, vol. XXV: 34-43.

MORAZÉ, Charles

1957 *Les Bourgeois conquérants, XIXe siècle*. Paris, Armand Colin.

PAYET, Jean-Paul et al. (orgs.)

2008 *La Voix des faibles. De l'indignité à la reconnaissance*.
Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

POMIAN, Krisztof

1984 *L'Ordre du Temps*. Paris, Gallimard.

REIS, João J.

1993 “A greve negra de 1857 na Bahia”. *Revista USP*, n. 18: 8-29.

REY, Alain

2005 *Dictionnaire culturel en langue française*. Paris, Robert éditions.

SANTOS, Milton

1994 “Metrópole. A força dos fracos é seu tempo lento”. In
_____. *Técnica, espaço e tempo. Globalização e meio técnico-
científico-informacional*. São Paulo, Editora Hucitec.

SCHILLING, Derek

2006 *Mémoires du quotidien, les lieux de Perec*. Lille,
Presses Universitaires du Septentrion.

2009 “French Sociologies of the Quotidian: From Dialectical Marxism
to the Anthropology of Everyday Practice”. In JACOBSEN, Michael
Hviid (org). *Encountering the Everyday: An Introduction to the
Sociologies of the Unnoticed*. Basingtone (UK), Palgrave Macmillan.

SHAPIRO, Nat e HENTOFF, Nat (orgs.)

1966 *Hear Me Talkin' To Ya: The Story of Jazz as Told by the Men
Who Made It*. Nova York, Dover Publications.

SODRÉ, Muniz

[1979] 1998 *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro, Mauad.

SPIX, Johann Baptiste von e MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von
[1823] 1981 *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Belo Horizonte, Itatiaia.

STEIN, Stanley
1960 *Grandeza e decadência do café no vale do Paraíba*.
São Paulo, Editora Brasiliense.

STERNE, Laurence
1762 *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*. Londres,
Printed for T. Becket and P. Dehont in the Strand.

TAYLOR, F.W.
[1911] 1998 *The Principles of Scientific Management*.
Mineola, Dover Publications.

TODESCHINI, Giacomo
[2007] 2015 *Au Pays des sans-nom. Gens de mauvaise vie, personnes suspects
ou ordinaires du Moyen-Âge à l'époque moderne*. Paris, Verdier.

VEYNE, Paul
1996 “L’Interprétation, l’interprète. A Propos des choses
de la religion”. *Enquête*, n. 3: 241-272.

VIDAL, Laurent
2016 “Les Ruses des hommes lents”. *L'Histoire*, n. 425-426: 94-99.

WHITE, Kenneth
2014 *Investigations dans l'espace nomade*. Paris, Isolato.

WALSH, Lorena S.
1995 “Work and Resistance in the New Republic. The Case of Chesapeake
1770-1820” In TURNER, Mary (org). *From Chattel Slaves to Wage Slaves. The
Dynamic of Labour Bargaining in the Americas*. Londres, James Currey Ltd.

Recebido em 7 de dezembro de 2017. Aceito em 16 de junho de 2018.